Erika Ruonakoski

Epäsuoran filosofian mahdollisuudet

Tiennäyttäjinä Søren Kierkegaard ja Christine de Pizan

Voivatko vaihtoehtoiset filosofoimisen tavat näyttää tien ulos ajallemme tyypillisistä vastakohtaisuuksia kärjistävistä keskusteluista? Mitä kiinnostavaa voimme oppia Søren Kierkegaardin pseudonyymisestä kirjoittamisesta ja Christine de Pizanin allegorioista? Mitä on epäsuora filosofia?

Filosofia määritellään useimmiten perimmäisten kysymysten kysymiseksi ja tutkimiseksi, viisauden rakastamiseksi ja totuuden etsimiseksi. Näissä väljissä raameissa – jotka on toki nekin mahdollista kyseenalaistaa – filosofit harjoittavat toimeaan monin eri tavoin. Filosofian sisäisistä luokitteluista yksi tunnetuimmista on jako mannermaiseen ja analyyttiseen filosofiaan. Menemättä syvemmin näiden perinteiden mahdollisiin eroihin ja yhtäläisyyksiin esitän toisenlaisen jaottelun, joka koskee ennen kaikkea filosofian harjoittamisen päämääriä ja tyyliä: yksiselitteisyyteen pyrkivä ja suoraa argumentaatiota pääsääntöisesti hyödyntävä filosofoinnin tapa, jota harjoitetaan ennen kaikkea akateemisessa kontekstissa, ja taiteen puolelta keinoja ammentava, lukijan mielikuvitusta aktivoiva ja siten hänen omille ajatusprosesseilleen tilaa avaava *epäsuora filosofia*, joka on ollut tyypillisempi filosofian historiassa kuin omana aikanamme.[1]

Akateemisen filosofian kurinalainen tyyli palvelee tieteellisyyttä ja neutraaliutta. Omana aikanamme filosofian ammattimainen harjoittaminen merkitsee ensisijaisesti tällaisen filosofian harjoittamista. Filosofianhistoriallinen edeltäjä tälle filosofoimisen tavalle löytyy Aristoteleesta, joka vaikutti syvällisesti länsimaisen tieteen kehitykseen. Tieteellisyyden ihannetta noudattava filosofia pyrkii selventämään aiheensa liittyvää käsitteellistä kenttää ja puolustamaan jotakin näkemystä suoraan: se ei yleensä ironisoi eikä satunnaisia letkautuksia ja piikkejä lukuun ottamatta suuresti leikittele aiheellaan. Sen ilmaisukeinoja säädellään tarkkaan esimerkiksi vertaisarvioinnin avulla.

Epäsuoran filosofian päämääränä on sen sijaan nytkäyttää lukijoiden ajattelu uusille radoille vaihtoehtoisiin ilmaisukeinoihin turvautuen. Se ei välttämättä tarjoa yksiselitteisiä vastauksia esittämiinsä kysymyksiin. Se voi tutkia aihettaan osittain kaunokirjallisessa muodossa, jolloin esille tulevat seikat pikemminkin mahdollisuuksina kuin tosiasioina. Toisaalta se voi myös esittää argumentteja tietyn näkemyksen puolesta ja usein tekeekin niin.

Historiallisia esimerkkejä epäsuorasta filosofiasta on löydettävissä muun muassa Platonin ja Christine de Pizanin dialogeista, Margaret Cavendishin filosofisesta tieteiskirjallisuudesta, Søren Kierkegaardin pseudonyymisistä kirjoituksista sekä Friedrich Nietzschen teoksista. Huumori, dialogimuoto, allegoriat, fiktiiviset hahmot, pseudonyymit ja lopputuloksen mahdollinen avoimuus luovat intellektuaalisen tilan, jossa mielikuvituksella ja tunteilla on merkittävä rooli ja jossa filosofointi näyttäytyy ennemmin leikinomaisena kuin vakavamielisenä harjoitteena tai älyllisenä kilpailuna tai kamppailuna. Myös epäsuora filosofointi sallii meidän useinkin päästä selville kirjoittajan positiosta, mutta yleisesti ottaen se jättää enemmän tilaa tulkinnalle ja ”hyvälle” moniselitteisyydelle. Tämä merkitsee moniselitteisyyden hyväksymistä asioissa itsessään sen sijaan että lukijalle tarjottaisiin harhaanjohtavia tai tahallisen monimielisiä kuvauksia. Huumorin ja taiteen keinojen hyödyntäminen ei myöskään tarkoita, ettei filosofia olisi vakavaa aiheittensa tai päämääriensä puolesta.

Niin suoralla kuin epäsuorallakin filosofoimisella on käyttötarkoituksensa. Jos tahdotaan oppia ymmärtämään G. W. F. Hegelin vieraantumisen käsitettä, voi olla hyödyllisintä tutkia akateemisten filosofien pikkutarkkoja analyysejä ja kuulla heidän argumenttejaan tietyn näkemyksen puolesta. Epäsuora filosofia on taas parempi vaihtoehto silloin, kun tahdomme tulla kosketetuksi mielikuvituksen, leikillisyyden ja huumorin kautta.

Näiden filosofisten lähestymistapojen väliset rajat eivät kuitenkaan ole niin jyrkkiä kuin äkkiseltään voisi kuvitella. Esimerkiksi Christinen *Kirja naisten kaupungista* (1405) on ironiaa, allegoriaa ja dialogimuotoa hyödyntävä teos, joka kuitenkin ottaa kantaa selkeästi naisvihaa vastaan. *Valtio* eroaa merkittävästi Platonin tyyliltään kevyemmistä dialogeista kuten *Pidoista*, ja kuten tiedetään,

Paulliina Mäkelä, *Unravelling* (2021), lyijykynä paperille ja digitaalinen väritys. 30 x 42 cm. Kuva: Paulliina Mäkelä.

”Uskoakseni epäsuoraa filosofiaa tuleekin ajatella ensisijaisesti mahdollistajana eli käytäntönä, jonka kautta voidaan tavoitella erilaisia päämääriä ja ennen kaikkea erilaista suhdetta lukijaan kuin akateemisia standardeja noudattavan, tieteellisyyttä tavoittelevan filosofian kautta voidaan tehdä.”

Nietzschen tyyli vaihteli suuresti lähtien hänen varhaisteoksensa *Tragedian synnyn* (1872) esseemäisestä tyylistä *Iloisen tieteen* (1882) aforismeihin ja lopulta postuumisti julkaistun *Ecce homon* (1908) absurdiin omakehuun ja saarnaamiseen. Yksi ja sama filosofi voi siis harjoittaa monenlaisia filosofoimisen tapoja, eikä vaikkapa se, argumentoidaanko teoksessa lainkaan jonkin kannan puolesta vai ei, ole riittävä luokitteluperuste pohdittaessa, edustaako jokin teos suoraa vai epäsuoraa filosofoimisen tyyliä.

Joudummeko näiden tarkennusten myötä lopulta toteamaan, ettei suoraa ja epäsuoraa filosofointia ole vaan että on vain lukematon määrä historiallisesti vaihtelevia tapoja tehdä filosofiaa? Nähdäkseni näin ei ole: on olemassa filosofiaa, joka pyrkii ensisijaisesti perustelemaan tietyn kannan oikeellisuutta asioita selventämällä, kun taas toisenlainen filosofia leikittelee kerronnan monikerroksellisuudella ja vetoaa lukijan oivalluskykyyn. On kuitenkin totta, että filosofit ovat turvautuneet epäsuoriin keinoihin monista eri syistä. Nämä voivat liittyä esimerkiksi kritiikiltä suojautumiseen, ilmaisun vapauteen, vallitseviin kirjoittamisen muotoihin tai haluun osallistua tiettyyn kirjallisfilosofiseen suuntaukseen. Uskoakseni epäsuoraa filosofiaa tuleekin ajatella ensisijaisesti mahdollistajana eli käytäntönä, jonka kautta voidaan tavoitella erilaisia päämääriä ja ennen kaikkea erilaista suhdetta lukijaan kuin akateemisia standardeja noudattavan, tieteellisyyttä tavoittelevan filosofian kautta voidaan tehdä.

Epäsuoran filosofian haaste

Ilmausta ”epäsuora filosofia” näkee käytettävän usein eräänlaisena ad hoc -käsitteenä, jonka tarkoituksena on kuvata tietynlaista opettamisen, tutkimuksen tekemisen tai toiminnan tapaa. Tällöin se viittaa näiden käytäntöjen taustalla olevaan hiljaisesti hyväksyttyyn periaatteeseen, joka ei kuitenkaan nouse eksplisiittisen keskustelun kohteeksi. Termiä käytetään kuitenkin myös samassa mielessä kuin tässä artikkelissa, viittaamassa vaihtoehtoiseen filosofoimisen tapaan. Esimerkiksi Csaba Maczelca kutsuu Thomas Moren dialogimuotoista tekstiä nimenomaan ”epäsuoraksi filosofiaksi”[2]. More kuvaa itsekin alter egonsa suulla tätä erityistä ”tahdikasta” filosofoimisen tapaa: ”on olemassa toisenlaista, sopeutuvampaa filosofiaa, joka tietää oman näyttämönsä, mukautuu sen vaatimuksiin ja esittää meneillään olevassa näytelmässä osansa sopivasti ja asianmukaisesti”[3].

Olimmepa mitä mieltä tahansa vaihtoehtoisen filosofoinnin tavan mukautuvuudesta, Moren *Utopia*ssa (1516) näkyy jo tietty moniselitteisyys, jonka filosofia ottaa kantaakseen lainatessaan fiktion keinoja. Radikaaleja näkemyksiä ei teoksessa esitä Moren alter ego vaan Raphael Hythlodaeus -niminen henkilöhahmo[4]. Kun Moren tiedetään todellisuudessa esittäneen kantoja, jotka poikkeavat suurestikin niistä, joita *Utopia*ssa tuodaan esille, on herännyt kysymys, missä määrin *Utopia*ssa esitetyt näkemykset ovat hänen omiaan[5]. Samaten on käyty keskustelua siitä, onko *Utopia*lla todellinen esikuva vai ei[6]. Toisaalta ajatus epäsuorasta ilmaisusta tai lähestymistavasta herättää kysymyksen, valitseeko kirjoittaja epäsuoruuden propagoidakseen omaa näkemystään vai pyrkiikö hän aidosti avaamaan yhteisen ihmettelyn tilan.

Miksi meidän tulisi harkita uudelleen epäsuoraksi filosofiaksi kutsumaani epäajanmukaiselta vaikuttavaa tapaa

”Voisiko epäsuora filosofia olla vastavoimana yhteiskunnassa tapahtuvalle polarisoitumiskehitykselle?”

tehdä filosofiaa? Epäsuoran filosofian kiinnostavuus liittyy ennen kaikkea totuuden jälkeisen ajan haasteisiin. Jos hylätään aristoteelinen ajatus, jonka mukaan filosofia ei tarvitse oman harjoittamisensa lisäksi muuta oikeutusta[7], ja sulkeistetaan hetkeksi akateemisen urakehityksen filosofeille asettamat vaatimukset, herää kysymys, mikä oikeastaan voi olla filosofian panos käynnissä olevassa tiedollisessa kriisissä. Voiko filosofia nykyisessä muodossaan toimia vastapainona puolesta-ja-vastaan-huutelulle ja nopean mielipiteen muodostamisen paineelle? Jos ei, onko kenties muita, lupaavampia filosofian harjoittamisen tapoja? Voisiko epäsuora filosofia olla vastavoimana yhteiskunnassa tapahtuvalle polarisoitumiskehitykselle? Voisiko se yhdessä muiden alojen ja toimijoiden kanssa osallistua liikkeeseen, joka pyrkisi tekemään tiedollisen epävarmuuden tilasta ja ihmettelystä hyväksyttäviä ja jopa kannatettavia asenteita?

On muitakin syitä kiinnostua epäsuorasta filosofiasta: sen avaama tila mielikuvitukselle ja ajatuksen vapaus. Filosofia itsessään kattaa kaiken, mutta voidaan kysyä, johtavatko akateemisen filosofian muodolliset vaateet lopulta kapeneviin tutkimuslinjoihin. Eikö huumorin pois sulkeminen sekin johda joidenkin filosofisen tutkimuksen mahdollisuuksien pois sulkemiseen? Mitä tulee ”kansantajuistettuun filosofiaan”, voiko se synnyttää aidosti uusia kysymyksiä ja keskusteluja vai onko sen ensisijaisena tavoitteena pikemminkin avata jo olemassa olevia keskusteluja suurelle yleisölle? Epäsuora filosofia siinä merkityksessä kuin vaikkapa Christine, Cavendish, Kierkegaard ja Nietzsche sitä edustavat, ei tavoittele yksinkertaistuksia. Sen sijaan se pyrkii tekemään monimutkaisista asioista näkyviä ja kouriintuntuvia.

Epäsuora filosofia ja taide

Jos ja kun epäsuora filosofia omaksuu jossakin määrin taiteen käyttämiä keinoja ja periaatteita, voitaneen hyvällä syyllä kysyä, mikä filosofian ja taiteen välinen ero tässä tapauksessa lopulta onkaan. Eivätkö monet filosofiasta kiinnostuneet kirjailijat, elokuvantekijät ja kuvataitelijat jo harjoita eräänlaista epäsuoraa filosofiaa? Filosofian ja taiteen välinen raja ei olekaan aina jyrkkä. Esimerkiksi Nietzschen teos *Näin puhui Zarathustra* (1883) ja Christinen *Kirja naisten kaupungista* on mahdollista laskea sekä filosofiaksi että kaunokirjallisuudeksi.

Keskiajalla filosofisen kirjallisuuden lajit olivat jo itsessään lähempänä kaunokirjallisuutta: käytössä olivat muun muassa allegoria, dialogi ja aforismit[8]. Sikäli Christinen oli helppo turvautua näihin genreihin. Nietzsche puolestaan omaksui romantiikan ajan ideaalin, jossa filosofia ja runous tulevat yhdeksi[9]. Esimerkiksi *Tragedian syntyyn* (1872) jälkikäteen liitetyssä esipuheessa ”Itsekritiikin koetus” Nietzsche harmittelee, ettei siinä puhuva ”uusi sielu” ollut puhumisen sijaan laulanut ja ettei hän ollut kirjoittanut tekstiä runoilijana[10]. Hän myös kirjoitti runoutta, esimerkiksi ”Dionysos-dityrambit” (1891)[11].

Vaikka raja taiteen ja epäsuoran filosofian välillä voikin toisinaan olla epämääräinen, ei epäsuora filosofia välttämättä ole kirjallisuutena viihdyttävää, sillä sitä motivoi ensisijaisesti filosofinen etsintä ja se saattaa sisältää pitkiä argumentatiivisia jaksoja. Sen ytimessä ei yleensä ole tarinankerronta eikä siinä useinkaan ole juonta kuin siteeksi. Toisaalta epäsuoraa filosofiaa voi syntyä filosofien ja taiteilijoiden yhteistyönä tai sellaisten tekijöiden työn tuloksena, jotka hallitsevat sekä filosofian että taiteen nä-

kökulmat. Tästäkään syystä ei ole syytä kuvitella ehdottoman jyrkkiä rajoja näiden näkökulmien välille.

Analyysini epäsuoran filosofian kumouksellisista keinoista koskee ensisijaisesti *Kirjaa naisten kaupungista*, joka on ilmaisullisesti erityisen rikas. Christine hyödyntää ilmaisussaan taitavasti ironiaa, allegorisuutta, tuokiokuvia ja dialogimuotoa luodakseen eräänlaisen ideoiden puutarhan, jossa lukija voi käyskennellä erilaisten argumenttien keskellä, ihmetellä ja yllättyä. Lähden kuitenkin liikkeelle Kierkegaardista, koska hänelle kysymys ”suorasta” ja ”epäsuorasta” ilmaisusta oli keskeinen ja koska on syytä selkiyttää hänen epäsuoran kommunikaation ja ironian käsitteittensä suhdetta tässä esitettyyn tapaan ymmärtää epäsuora filosofia ja Christinen ironiseen kirjoitustyyliin. Kuten myöhemmin näemme, Kierkegaardin käsitteillä oli suuri vaikutus erityisesti mannermaisen filosofian kehitykseen.

Ironia ja epäsuora kommunikaatio Kierkegaardin ajattelussa

Kierkegaardin filosofiassa *epäsuoralla kommunikaatiolla* (*indirecte Meddelelse*) on erityinen merkitys[12]. Tutkijat ovat usein ymmärtäneet Kierkegaardin käsitteen suhteessa ilmaisun moniselitteisyyteen, liittyyhän se läheisesti hänen tapaansa julkaista tekstejään pseudonyymeillä ja kunkin kertojan erityislaatua korostaen[13]. Tästä näkökulmasta katsottuna epäsuora kommunikaatio olisi olennaisesti sidoksissa tavoitteeseen tuottaa lukijassa epävarmuus siitä, mitä ja miten hänen odotetaan ajattelevan. Tällaista tapaa kuvata epäsuoraa kommunikaatiota voidaan kutsua maalliseksi.

Kierkegaard on kuitenkin ensisijaisesti uskonnollinen ajattelija, ja onkin mahdollista argumentoida, että hänen epäsuorassa kommunikaatiossaan on olennaista juuri uskonnollisen totuuden kommunikoiminen jollekulle. *Filosofisissa muruissa* Climacus tutkii asiaa Sokrateen totuuskäsityksen kautta. Hänen mukaansa Sokrates näkee totuuden olevan valmiiksi yksilössä, jolloin filosofin tehtäväksi jää toimia kätilönä, joka auttaa yksilöä synnyttämään jo olemassa olevan totuuden[14].

Climacus esittää, että yksilön on samalla tavalla löydettävä itsestään uskonnollinen totuus ja ettei tätä löytämistä voi saada aikaan suoran kommunikaation keinoin. Sen sijaan epäsuora kommunikaatio voi auttaa löytämään sisäisyyttä koskevan totuuden. Ymmärtäessään tämän perimmiltään uskonnollisen totuuden yksilö kokee eräänlaisen kääntymyksen: hänestä tulee kuin uusi ihminen.

Kysymys epäsuorasta kommunikaatiosta nivoutuu Kierkegaardin ajattelussa osaksi ironian käsitettä. Kierkegaardin maisterintutkielma *Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates* (1841, Ironian käsitteestä alati Sokrates huomioiden) käsittelee erilaisia tapoja tulkita sokraattista ironiaa[15]. Kierkegaardille ironia ei merkinnyt niinkään kirjallista tai retorista keinoa kuin sokraattista asennetta luonnehtivaa periaatetta. Yleisen näkemyksen mukaan sokraattinen ironia merkitsee, että filosofi esittää olevansa naiivimpi ja tietämättömämpi kuin onkaan; hänen kysymystensä tavoitteena on saada keskustelukumppani myöntämään, että tämä on sitoutunut kyseenalaisiin näkemyksiin. Timo Airaksisen mukaan ironia liittyy juuri siihen, että voitonvarman keskustelukumppanin näkemys on jo alusta lähtien tuomittu häviämään, kun taas tietämättömänä esiintyvä Sokrates voi vain voittaa[16].

Kierkegaardin katsannossa sokraattinen ironia ei ole kuitenkaan puhtaasti tiedollista vaan olennaisesti eksistentiaalista. Hänen mukaansa Platonin kuvaus Sokrateesta on yksipuolinen, koska se keskittyy lähes pelkästään Sokrateen vakavaan puoleen. Hivenen yllättävästi Kierkegaard väittää Sokrateen pilkkaajana tunnetun Aristofaneen kuvaavan tätä oikeellisemmin. Aristofaneen *Pilvissä* (423 eaa.) Sokrates leijuu taivaan ja maan välillä riippuvassa korissa. Kierkegaard korostaa leijumisen merkitystä: Sokrates pyrkii ajattelunsa kautta vapautumaan painovoimasta, mutta hän on silti myös osa maallista maailmaa. Näin subjektiivisuus on väistämättä jännitteisessä tilassa.[17]

Kierkegaard kuvaa inhimillistä olemassaoloa vastakkaisten elementtien synteesinä tai yrityksenä tuoda ne yhteen. Nämä elementit ovat ajallisuus ja ikuisuus, ruumis ja sielu, välttämättömyys ja mahdollisuus sekä äärellisyys ja äärettömyys. Kuten C. Stephen Evans ilmaisee asian, ”synteesi jää aina epätäydelliseksi ja keskeneräiseksi, ja siksi vastakkaisten elementtien välille jää aina epäsuhta”[18]. Kierkegaard ymmärtääkin inhimillisen olemassaolon ristiriidaksi. Hänen mukaansa subjektiivisesti eksistoiva ihminen on yhtä lailla paatosta kuin koomisuuttakin.[19] Ihminen, joka edustaa ironista eksistenssiä, kykenee irrottautumaan esteettisestä välittömyydestä ja porvarillisesta konformistisuudesta ja siten näkemään ajallisen ja äärellisen eksistenssinsä suhteessa äärettömään.

Pilailua ja vakavuutta

Kuten Jamie Turnbull on huomauttanut, Kierkegaardin pseudonyymeistä sekä Johannes Climacus että Anti-Climacus kuvaavat epäsuoraa kommunikaatiota pilailun ja vakavuuden yhdistelmäksi. Turnbullin mukaan silloin, kun joko pilailu tai vakavuus on dominoivassa asemassa, kyse on suorasta argumentaatiosta, kun taas silloin, ”kun pilailu ja vakavuus yhdistyvät niin hienovaraisella tavalla, että (ainakin väliaikaisesti) on mahdotonta erottaa, kumpaa tekstin on tarkoitus edustaa, kyse on epäsuorasta kommunikaatiosta”.[20]

Kierkegaardin kuvaukset epäsuorasta kommunikaatiosta ja ironiasta ovat velkaa romantiikan filosofeille, erityisesti Friedrich Schlegelille, jonka näkemyksiä hän käsittelee laajasti ironiaa koskevan maisteritutkielmansa loppupuolella[21]. Schlegelin mukaan sokraattinen ironia on sekä tahatonta että tahallista, sekä leikkisää että vakavaa, täysin avointa ja täysin kätkettyä: ”On oikein hyvä merkki, kun sopuisat tylsimykset jäävät ihmettelemään, miten heidän tulisi suhtautua tähän alituiseen itseparodiaan; aina uudelleen he uskovat ja epäilevät, kunnes huimaantuneina ottavat pilailuksi tarkoitetun vakavasti ja vakavasti tarkoitetun pilailuna.”[22]

”Etenkin Merleau-Ponty näkee moniselitteisyyden perustana maailmasuhteen tyhjentymättömyydelle: maailma on alati avoin uudenlaisille havainnoille ja tulkinnoille.”

Schlegelin mukaan ironia on ominaisinta juuri filosofialle, sen kotimaa[23]. Hän erottaa dialogimuotoisen filosofisoinnin jäykistä filosofisista järjestelmistä ja toteaa, että dialogina ja runoutena operoivalta filosofialta tulisi suorastaan odottaa ironisuutta[24]. Myöhemmistä filosofeista juuri Kierkegaard ja Nietzsche tarttuivat filosofisten järjestelmien kritiikkiin ja ajatukseen vakavuuden ja naurun välillä tasapainoilemisesta.

Moniselitteisyys

Kierkegaardin ajatukset ovat välittyneet myöhempään filosofiaan ennen kaikkea ranskalaisen 1900-luvun eksistenssifilosofian kautta. Vaikka moniselitteisyyden (*tvetydighed*) käsite ei välttämättä ollut Kierkegaardille samalla tavalla tekninen termi kuin ”ironia”[25], Simone de Beauvoirin ja Maurice Merleau-Pontyn ajattelussa ironian käsitteen korvasi juuri moniselitteisyyden (*ambiguïté*) käsite, jonka alla he käsittelivät samankaltaista ajatusta subjektiviteetin jännittymisestä vastakohtaparien välille. *Moniselitteisyyden etiikassa* (1947) Beauvoir kuvaa ihmistä kuolevaiseksi, joka tiedostaa kuolevaisuutensa. Hänen mukaansa ihminen ”karkaa luonnontilastaan vapautumatta siitä kuitenkaan täysin: hän on osa tiedostamaansa maailmaa”, hän on ainutkertainen subjekti, mutta silti objekti muille yhteisössä, jonka osa hän on[26]. Etenkin Merleau-Ponty näkee moniselitteisyyden perustana maailmasuhteen tyhjentymättömyydelle: maailma on alati avoin uudenlaisille havainnoille ja tulkinnoille[27].

Kuten Ulrika Björk on huomauttanut, Beauvoir näyttää perineen Kierkegaardilta näkemyksen suorasta ja epäsuorasta kommunikaatiosta[28]. Beauvoirin kohdalla näiden kommunikaatiomuotojen välinen ero asettuu kuitenkin pitkälti tieteellisen ja fiktiivisen kirjoittamisen välille: tieteellinen kirjoittaminen kuuluu suoran ilmaisun alueelle, kun taas romaanit ilmaisevat elettyä kokemusta koko rikkaudessaan. Hän kirjoittaa: ”Siinä missä filosofi tai esseisti antaa lukijalle älyllisen rekonstruktion kokemuksestaan, romaanikirjailija uskoo toistavansa kuvitteellisella tasolla itse kokemuksen, sellaisena kuin se ilmenee ennen kaikkea selventämistä.”[29] Hän toteaa myös, että romaanille luonteenomaisinta on vedota lukijan vapauteen[30].

Beauvoirin näkemys filosofian ilmaisukeinoista jää jossakin määrin ambivalentiksi. Yhtäältä hän puolustaa metafyysistä (filosofista) romaania ja toteaa subjektiivisuudesta kiinnostuneen filosofian avautuvan kaunokirjalliselle ilmaisulle, toisaalta hän tuntuu taas luokittelevan kaunokirjallisen ja vaikkapa esseistisen ilmaisun selkeästi eri kategorioihin[31]. Hän kuitenkin erottaa erilaiset filosofoimisen tavat toisistaan. Hänen mukaansa olisi järjetöntä kuvitella aristoteelista tai spinozalaista romaania, koska Aristoteles ja Baruch Spinoza pyrkivät kuvaamaan universaaleja totuuksia abstraktisti. Hän huomauttaa, että Kierkegaard lähestyy *Pelossa ja vavistuksessa* (1843) romaanin muotoa ja että eksistentialismi laajemmin ottaen pyrkii ilmaisemaan itseään niin teoriana kuin fiktionakin, ”onhan se yritystä sovittaa yhteen objektiivinen ja subjektiivinen, absoluuttinen ja suhteellinen, ajaton ja historiallinen”[32]. Samoin hän katsoo Platonin tekevän itsestään runoilijan niissä kirjoituksissaan, joissa tämä kuvaa ideaa kohti vievää dialektista liikettä[33].

Tutkittuamme filosofian ja kaunokirjallisuuden suhdetta yhtäältä Kierkegaardin ja toisaalta Beauvoirin nä-

”Missä mielessä epäsuora filosofia on kumouksellista?”

kökulmasta huomaamme molempien korostavan olemassaolon jännitteisyyttä (ironisuutta tai moniselitteisyyttä). Eksistenssifilosofia pyrkii kuvaamaan subjektin sisäistä jännitettä hyödyntäen erilaisia lähestymistapoja. Beauvoir ja Jean-Paul Sartre eivät juurikaan risteyttäneet kaunokirjallista ja filosofista ilmaisutapaa vaan heidän argumentatiivinen filosofinen tuotantonsa oli selkeästi eri genreä ja toteutui eri teoksissa kuin heidän kaunokirjallinen tuotantonsa, joka tosin sekin tutki filosofisia kysymyksiä kuten eksistentiaalista itsepetosta (*mauvaise foi*)[34], kuolevaisuuden merkitystä ja suhdetta toisiin ihmisiin. Kierkegaardin tuotannossa sen sijaan kaunokirjallinen ilmaisu ja selkeästi filosofinen pohdiskelu elävät limitysten ilman että missään vaiheessa siirryttäisiin täysin sellaisen ilmaisun piiriin, joka perinteisesti mielletään romaanimaiseksi.

Beauvoir ei suoranaisesti analysoi Kierkegaardin ajatusta epäsuorasta kommunikaatiosta ”jo tiedetyn” eli eksistenssin ironisuuden tiedottamisena toiselle. Esimerkkiensä kautta hän kuitenkin sitoo filosofis-kaunokirjallisen toiminnan aistimellisen ja ideaalisen sekä yksilöllisen ja universaalin kohtaamiseen. Tässä mielessä hänen näkemyksensä on verraten lähellä Kierkegaardin näkemystä, vaikka Kierkegaardista poiketen hänen ajattelunsa on ateistista.

Kierkegaardin ja Beauvoirin pohdinnat johdattavat kysymään, mikä on lopulta subjektiivisen ja universaalin rooli historiallisissa ja tulevissa filosofis–taiteellisissa teoksissa. Onko vaikkapa Christinen tai Moren dialogeissa olennaisempaa se, että ne ilmaisevat olemassaolon moniselitteisyyttä (tai ironisuutta), vai se, että ne avaavat tilaa mielikuvitukselle ja ei-tietämiselle aivan eri tavoin kuin puhtaan argumentatiivinen filosofia voi tehdä? Missä mielessä epäsuora filosofia on kumouksellista?

Ajattelun vallankumous

Jos ajattelemme epäsuoraa filosofoimisen tapaa edustavista ajattelijoista kaikkein tunnetuimpia kuten Kierkegaardia ja Nietzscheä, voidaan huomata heidän tavoitelleen eräänlaista ajattelun vallankumousta. He eivät pyrkineet kumouksellisuuteen ainoastaan teostensa sisällön kautta vaan myös ilmaisutapansa kautta. Kumouksellisuus luonnehtii myös Christine de Pizanin (n. 1364 – n. 1430) lähestymistapaa *Kirjassa naisten kaupungista.*

Christineä pidetään Euroopan ensimmäisenä ammattimaisesti toimineena naiskirjailijana. Hänen tuotantonsa käsittää yli 40 teosta, joihin kuuluu niin lyriikkaa kuin proosaakin[35]. *Kirjassa naisten kaupungista* Christine lähestyy kumouksellisin pyrkimyksin mutta silti leikkisin ottein kysymystä naisvihasta. Minkälaisia mahdollisuuksia hänen käyttämänsä tekstuaaliset strategiat – dialogimuoto, alter ego -kertojan käyttäminen, allegoria, ironia ja valtahierarkian kääntäminen ylösalaisin – avaavat?

Kysymys siitä, voiko Christineä pitää myös filosofina, liittyy laajaan keskusteluun historian naisajattelijoista ja siihen tosiasiaan, että ennen 1800-luvun loppupuolta naisten mahdollisuudet saada korkeampaa koulutusta olivat rajalliset[36]. Varsinkin 1400-luvun vaihteesta lähtien hänen teoksiaan motivoivat kuitenkin pitkälti moraalifilosofiset ja politiikanfilosofiset intressit. Esimerkiksi *Le livre des faits et bonnes mœures du sage roi Charles V* (1404, Kirja viisaan kuninkaan Kaarle V:n aikaansaannoksista ja hyvistä tavoista) kuvaa hyvän

”Sen lisäksi, että filosofit tyypillisesti lukevat ja analysoivat edeltäjiensä kirjoituksia, he yrittävät keksiä mahdollisia vasta-argumentteja omille argumenteilleen ja vastata niihin.”

hallinnon periaatteita, *Le livre du corps de policie* (Kirja yhteiskuntaruumiista 1406–1407) yhteiskunnan eri kerrosten edustajille – hallitsijoille, ylhäisölle ja tavalliselle kansalle – sopivia hyveitä, ja *Le livre de la paix* (Kirja rauhasta 1412–1413) jatkaa tätä teemaa[37]. Niitä voidaan pitää sisältönsä perusteella myös moraalifilosofisina, koska hyveiden ja oikeanlaisen toiminnan pohdinta on niille keskeistä. Moraalifilosofinen juonne koskee myös *Kirjaa naisten kaupungista*.

Mikä on sitten erityislaatuista teoksen *Kirja naisten kaupungista* dialogimuodolle – tavallaanhan kaikki filosofia etenee dialogisesti? Filosofian dialogi pitää sisällään yhteyden aiempiin filosofeihin mutta myös potentiaalisen kontaktin nykyisiin ja tuleviin keskustelukumppaneihin. Sen lisäksi, että filosofit tyypillisesti lukevat ja analysoivat edeltäjiensä kirjoituksia, he yrittävät keksiä mahdollisia vasta-argumentteja omille argumenteilleen ja vastata niihin.[38] Christinen *Kirja naisten kaupungista* omaksuu nämä dialogiset elementit, mutta lisäksi se on kirjoitettu useita puhujia sisältävän keskustelun muotoon.

1400-luvun alussa valmistuneen teoksen muoto ei ole poikkeuksellinen myöhäiskeskiajan tai renessanssin kontekstissa. Carlo Sigonio esitti 1500-luvun lopulla, että renessanssiajan dialogi voidaan jakaa kahteen muotoon: ensinnäkin on kokeellisia dialogeja, joista Michel de Montaignen esseitä voidaan pitää esimerkkeinä, ja toiseksi on ”kätilödialogeja”, joissa ajattelematonta henkilöä johdatetaan tutkimaan näkemyksiään kriittisessä valossa[39]. Peter Burke rinnastaa tämän luokittelun Jacqueline Ferrerasin esittämään kategorisointiin, joka tekee eron ”avoimen” eli ”skeptisen” dialogin ja ”suljetun” eli ”didaktisen” dialogin välille[40].

Platonin dialogit ovat tietenkin ”kätilödialogeja”. Monet niistä ovat luonteeltaan suljettuja ja didaktisia, joskin jotkut varsinkin hänen varhaisemmista dialogeistaan päättyvät aporiaan eli ratkaisemattomuuteen. Keskustelua, jota käydään *Kirjassa naisten kaupungista*, voidaan niin ikään pitää jossakin määrin didaktisena, sillä se näyttää johtavan naiiveista olettamuksista ja huonosta päättelystä kohti valistuneempaa kantaa ja parempaa järkeilyä. Tulen kuitenkin osoittamaan, että vaikka Christinen teos onkin eräänlainen naisten puolustuspuhe ja sellaisena opettavainen, siinä käytetyillä tekstuaalisilla keinoilla on myös vapauttava funktio[41].

Kolme ylhäistä naista

Kirjassa naisten kaupungista kerrotaan kolmen naispuolisen hyveen ilmestymisestä kertojalle sekä hyveistään tunnetuista naisista. Lisäksi pohditaan siveellisyyden ja kuuliaisuuden merkitystä naisen elämässä. Dialogissa Christinen hahmo jakautuu moneksi: ensinnäkin on ”todellinen” Christine, kirjailija, jota emme suoranaisesti tunne, mutta jota ilman kirjaa ei olisi olemassa. Toiseksi on sisäistekijä Christine, jonka luomme mielessämme tarinan perusteella. Kolmanneksi on tarinan kertoja, kokemuksistaan viisastunut Christine, ja neljänneksi ”naiivi”, varhaisempi Christine, jonka kehitystä tarina seuraa.[42]

Tarina lähtee liikkeelle siitä, kun ”naiivi Christine” avaa Matheoluksen ”pikku kirjan”, *Liber lamentationum Matheoluli* (n. 1295, Matheoluksen valitukset). Hän on muistellut tämän kirjan ylistävän naisia, mutta lukiessaan kirjaa hän huomaakin Matheoluksen ”käyttävän valheellisia sanoja ja käsittelevän häpeällisiä aiheita”.[43] Näin hän

alkaa ihmetellä, miten niin monet miehet, niin papit kuin filosofitkin ovat päätyneet halventamaan naisia kirjoituksissaan. Hän kysyy itseltään, tarkoittaako tämä, että naiset itse asiassa ovatkin kurjia olentoja. Tällöin hänen työhuoneeseensa ilmestyy kolme hyvettä ja Jumalan tytärtä, Järki, Oikeamielisyys ja Oikeudenmukaisuus:

> ”Näiden tuskallisten ajatusten vallassa – pää kumarassa kuin olisin hävennyt, silmät täynnä kyyneliä, käsi poskella, kyynärpää tuolini käsinojaan nojaten – näin äkkiä valonsäteen lankeavan syliini kuin aurinko olisi paistanut siihen. Olin hämärässä huoneessa, johon auringonsäteet eivät tuohon aikaan päivästä yllä, ja siispä säpsähdin kuin olisin herännyt unesta. Nostin katseeni nähdäkseni, mistä tuo hohde oli peräisin, ja näin edessäni kolme kunnioitusta herättävää, kruunupäistä naista, joiden kirkkaiden kasvojen loiste valaisi minut ja koko huoneen.”[44]

Christine alkaa keskustella kumppaninaan rouva Järki, joka osoittaa lukuisin perusteluin misogyynisten kirjoittajien olevan väärässä. Christinen tehtäväksi tulee rakentaa Naisten kaupunki hyveiden toimiessa hänen tukenaan. Rakentaminen tapahtuu hyveiden ja Christinen välisessä keskustelussa. Rouva Järki kutsuu Christinen ”Kirjoitusten niitylle” ja pyytää tätä ottamaan ”ymmärryksensä kuokan” ja ”kaivamaan voimalla”[45]. Toisin sanoen Naisten kaupunki on pikemminkin henkinen kaupunki kuin aineellisesta kivestä ja laastista rakennettu. Järki, Oikeamielisyys ja Oikeudenmukaisuus kertovat lukuisia esimerkkejä naisista, jotka ovat toimineet esimerkillisesti ja hyveellisesti. Kirjan lopussa itse Neitsyt Maria kutsutaan asumaan Naisten kaupungissa hyveellisten naisten johtajana.

Naisen sisäinen dialogi

Kirjassa naisten kaupungista käytävä keskustelu eroaa monin tavoin Platonin dialogeista, joista monetkaan eivät vaikuta aidoilta dialogeilta vaan etenevät pikemminkin Sokrateen monologeina, joita hänen keskustelukumppaniensa myötäily rytmittää. Siinä missä Platonin dialogeissa Sokrateesta tulee inhimillinen auktoriteetti, joka kätilöi muiden – itseään tyhmempien – ajattelua, Christine tekee järjestä itsestään auktoriteetin samalla kun hänen alter egonsa on hämmentyneen yksilön roolissa. Näin muodoin Christinen huumori poikkeaa siitä yksinkertaisesta huumorin muodosta, jossa pilkataan toisia, yleensä itseä heikompia, joskin on myönnettävä, että myös *Kirjassa naisten kaupungista* esiintyy pilkkaa: se pilkkaa auktoriteetteja eli naisvihamielisiä kirkonisiä, runoilijoita ja filosofeja.

Seuraavassa lainauksessa ”naiivi Christine” itse on puhujista ensimmäinen:

> ”Armon rouva, silmiini sattui toinenkin latinankielinen kirjanen *De secretis mulierum* (Naisten salaisuuksista), joka väittää naisen luonnollista ruumiinrakennetta monin tavoin puutteelliseksi.” Järki vastasi: ”Et tarvitse muuta todistetta kuin oman itsesi tietääksesi tuon kirjan mielikuvituksen tuotteeksi. Jos olet lukenut sen, sinulle lienee selvää, että se on pelkkää valhetta. Vaikka jotkut väittävät Aristoteleen kirjoittaneen tämän kirjan, on vaikea uskoa, että hänen kaltaisensa filosofi olisi vastuussa tuollaisesta pötypuheesta. […]” ”Nyt mieleeni muistuu, rouva, että [*De secretis mulierum* -kirjan kirjoittaja] muiden asioiden lomassa – puhuttuaan pitkään siitä, miten voimattomuus ja heikkous ovat syitä naispuolisen ruumiin muotoutumiseen äidin vatsassa – mainitsee jopa Luonnon itsensä häpeävän sitä, että on muovaillut näin epätäydellisen ruumiin.”
>
> ”Voi ystävä rakas, huomaat varmaan, että nämä väitteet kumpuavat suuresta hulluudesta ja rajattomasta sokeudesta! Miten Luonto, joka on Jumalan palvelijatar, olisi suurempi mestari kuin se, johon hänen auktoriteettinsa perustuu, hänen oma herransa? […]”[46]

Järki siis osoittaa, ettei väitteitä naisen anatomisista heikkouksista tule ottaa vakavasti, vaan mieluummin kuin satunnaisten kirjoittajien väittämiin naisen tulee luottaa omaan kokemukseensa kehostaan. Platonin dialogeista poiketen auktoriteettihahmot eli rouva Järki, rouva Oikeamielisyys ja rouva Oikeudenmukaisuus eivät myöskään Sokrateen tavoin ahdistele naiivia keskustelukumppaniaan. Sen sijaan rouvat vastaavat kärsivällisesti Christinen uteliaisiin kysymyksiin ja auttavat häntä kohti älyllistä itsenäisyyttä.

Erona Platonin dialogeihin on myös puhujien sukupuoli. Platonin dialogit tapahtuvat miesten välisissä kohtaamisissa ja naiset esiintyvät lähinnä puheenaiheina, mistä eräänlaisena poikkeuksena mainittakoon kuitenkin *Pidot* (n. 388–355 eaa.), jossa Sokrates kuvaa Diotiman ajattelua laajasti ja arvostavasti[47]. Christinen dialogi tapahtuu oppineen naisen eli Christinen alter egon ja kolmen naispuolisen hyveen välillä. Kirjan lopussa tätä naisjoukkoa täydentävät suuri joukko hyveellisiä naisia sekä Neitsyt Maria. Hyveiden ja Marian avulla Christine onnistuu rakentamaan henkisen linnoituksen naisia vietteleviä ja häpäiseviä irstailijoita vastaan.

Allegoriaa voidaan tulkita naisen sisäisenä dialogina, joka etenee omaan päättelykykyyn kohdistuvasta epäilystä kohti älyllistä selkeyttä. Dialogin alkua, jossa kertoja vaipuu epätoivon valtaan, voidaan tulkita myös kuvauksena kulttuurisen naisvihan sisäistämisestä, kun taas hyveiden kanssa käyty keskustelu auttaa Christinen alter egoa ottamaan etäisyyttä misogyynien väittämiin.

Kirjassa käydään keskustelua vielä yhdellä tavalla, joka on filosofialle tavanomainen. Tämä keskustelu käydään olemassa olevan kirjallisuuden kanssa. Christinen tapauksessa mukana ovat naisten puolesta tai heitä vastaan puhuvat filosofit sekä erityisesti kirjan loppua kohden Giovanni Boccaccion *De claris mulieribus* (1374, Kuuluisista naisista), joka kertoo lukuisia esimerkkejä etevistä naisista ja jonka sisältöä Christine vapaasti lainaa ja muokkaa tarkoitustensa mukaiseksi. Suuri osa Christinen teoksesta käsitteleekin juuri näitä esimerkkejä, jotka havainnollistavat kolmen hyveen (järki, oikeamielisyys ja oikeudenmukaisuus) eri puolia.[48]

Paulina Mäkelä, *Oculotopia I* (2022). Lyijykynä paperille. 25 × 21 cm. Kuva: Paulina Mäkelä.

Christinen ironia

Eräs Christinen teoksille tyypillinen tyylikeino on ironia, joka muistuttaa sokraattista ironiaa sikäli, että Sokrateen tavoin myös Christine omaksuu naiivin roolin – tai antaa tällaisen roolin alter egolleen. Kuten edellä kävi ilmi, Christine ei kuitenkaan pyri jymäyttämään tietämättömiä keskustelukumppaneita, vaan kritiikin kohteena ovat uskonnon, filosofian ja kaunokirjallisuuden auktoriteettihahmot, joiden sanomisia ihmetellään näennäisen vilpittömästi alter egon tarjoamasta ”naiivista” positiosta käsin. Sikäli Christinen ironia on luonteeltaan valtapositioon kohdistuvaa eli kumouksellista. Ironikko ilmaisee kritiikkinsä epäsuorasti ja jättää tilaa lukijan oivallukselle.

Ironian tyypillinen sanakirjamääritelmä on, että sanotaan päinvastoin kuin tarkoitetaan. Usein ironikko teeskentelee hyväksyvänsä argumentin, jota itse asiassa vastustaa, ja suorittaa eräänlaisen reduktion *ad absurdum*, jonka tavoitteena on osoittaa argumentista seuraavat absurdit seuraamukset. Tällä tavalla osoitetaan vastapuolen järkeilyn viimekätinen perusteettomuus. Niin myös *Kirjassa naisten kaupungista* Järki kehottaa Christinen alter egoa noudattamaan antifraasiksi kutsuttua sääntöä, joka ”merkitsee, että kun jotakin asiaa sanotaan pahaksi, tarkoitetaan, että se on hyvä, ja päinvastoin”[49]. Tätä kohtaa on mahdollista lukea Christinen vihjeenä omasta kirjoitustavastaan. Tarkemmin ottaen ”naiivi”, naisvihan sisäistänyt Christine kutsuu pahaksi sitä, mitä kypsän ymmärryksen omaava Christine ja Järki itse kutsuisivat hyväksi.

Yksi esimerkki Christinen tavasta hyödyntää ironiaa löytyy ensimmäisen luvun lopusta. Siinä ”naiivi Christine” suree naisten kurjuutta sellaisena kuin se ilmenee viisaiksi oletettujen miesten teksteissä:

> ”Oi Jumalani, kuinka asia voi olla tällä tavalla? Sillä ellen erehdy uskossani, minun ei pidä epäillä, ettet äärettömässä viisaudessasi ja täydellisessä hyvyydessäsi loisi vain hyvää. Etkö sinä itse varta vasten muovannut naisen ja antanut hänelle sitten kaikkia niitä taipumuksia, jotka halusit hänessä nähdä? Miten olisit voinut jäädä vajaaksi pyrkimyksissäsi? Kuitenkin naisia vastaan on esitetty suuri määrä vakavia syytöksiä, jotka on jo ratkaistu heidän tappiokseen. En voi ymmärtää tällaista ristiriitaa. […] Jumala, miksi en saanut syntyä maailmaan miehenä, jotta taipumukseni palvelisivat sinua paremmin ja jotta en erehtyisi missään ja olisin niin täydellinen kuin miespuolinen ihminen sanoo olevansa? Vaan koska lempeytesi ei ole ulottunut minuun, ole armollinen, jos palvelen sinua epätäydellisesti, laupias Herra Jumala, äläkä pahoita mieltäsi: sillä palvelijalla, joka saa herraltaan vähemmän palkkaa, on myös vähemmän velvollisuuksia.”[50]

Tässä otteessa Christinen aikana yleisesti hyväksytty näkemys, että Jumala on äärettömän viisas ja hyvä, muuttuu kyseenalaiseksi, jos naisvihaajan argumentti pitää paikkansa. ”Naiivi Christine” jopa ehdottaa, ettei Jumalan tulisi vaatia häneltä yhtä paljon kuin miehiltä, koska hänelle on annettu alun perin vähemmän kuin näille.

Ote näyttäisi siis osoittavan epäsuorasti kaksi seikkaa: 1) rationaalisen ihmisen on mahdotonta väittää samanaikaisesti, että Jumala ei tee virheitä ja että Jumalan luomat naiset ovat perustavalla tavalla viallisia, ja 2) on naiivia ajatella, että ihminen voisi olla täydellinen kuten jotkut miehet näyttäisivät olettavan miesten olevan. Teoksessa kuvataan ”naiivin Christinen” ottavan nämä positiot vakavasti kunnes hän tulee järkiinsä eli kunnes hän alkaa jälleen luottaa älyllisiin kykyihinsä (Järkeen).

Näin tehdessään alter ego välttyy uhrin asemalta ja muodostaa eräänlaisen sisäisen sisaruuden Järjen, Oikeamielisyyden ja Oikeudenmukaisuuden kanssa. Hyveiden naispuolisuus ei ole Christinen keksintöä, vaan kyse on pitkästä perinteestä[51]. Esimerkiksi allegorinen runo *Le roman de la Rose* (1230/1275, Ruusuromaani)[52], joka on yksi Christinen kritiikin kohteista, hyödyntää samaten naispuolista Järjen hahmoa sekä muitakin allegorisia naishahmoja kuten Venusta, joskin nämä hahmot auttavat toimillaan miespuolista päähenkilöä tämän pyrkimyksessä valloittaa tavoittamattomalta vaikuttava nainen. Myös Christinen teoksessa *Le livre du corps du policie* (Kirja yhteiskuntaruumiista 1406–1407) esiintyy allegorisia naishahmoja: Onnellisuus (*Felicité*), Käytännöllinen viisaus (*Prudence*), Kohtuullisuus (*Attrempence*) sekä Onnetar (*Fortune*)[53]. Samanlaista naistenkeskistä maailmaa ei kuitenkaan synny kuin *Kirjassa naisten kaupungissa*.[54]

Nöyryys vai itsenäisyys?

Christinen kuvaamassa Naisten kaupungissa naisten tulisi olla mahdollista viettää siveää ja onnellista elämää luottaen toisten naisten kumppanuuteen. Teoksen lopussa palataan käytännölliseen ja verraten konservatiiviseen asenteeseen ja korostetaan, miten tärkeää naisten on olla uskollisia miehilleen näiden luonteesta ja käyttäytymisestä riippumatta. Sitä ennen Christinen tekstuaaliset strategiat vaikuttavat rohkeilta jopa nykyfeminismin näkökulmasta katsottuna. Vaikka siveyden korostus voikin kummastuttaa aivan erilaisissa olosuhteissa elävää nykylukijaa, onnistuu Christine suorittamaan tekstissä hämmentävän roolien ympärikäännön: hän ottaa ikään kuin itsestään selvyytenä, että on vähintäänkin tasa-arvoinen keskustelukumppani missä tahansa keskustelussa.

Tämä asenne ei kuitenkaan välttämättä ole myöhäiskeskiajan näkökulmasta aivan niin hämmästyttävä kuin voitaisiin ajatella. Joan M. Ferrante on esittänyt, että vaikka keskiajan mieskirjoittajat usein esittivätkin kritiikkiä naisia kohtaan ryhmänä, he saattoivat silti puhua etevinä pitämistään naisyksilöistä hyvinkin arvostavaan sävyyn. Naisten asema oli siis kahtalainen: ”naismaisuus” oli halveksittavaa, mutta naisilla yksilöinä oli silti toimivaltaa ja he nauttivat arvostusta yhteiskuntaelämän eri aloilla.[55] Toisaalta Christine myös päättäväisesti rakensi

auktoriteettiaan kirjoittajana korostamalla niin *Kirjassa naisten kaupungista* kuin muissakin teoksissaan oppineisuuttaan: lukeneisuutensa ansiosta hänet tulisi ottaa vakavasti myös kirjoittajana[56].

Mielenkiintoista on se, että Christine teoksen loppua lukuun ottamatta kuvaa naisia itseriittoisina: naisten tarvitsee ainoastaan käyttää järkeään ja sallia oikeamielisyyden ja oikeudenmukaisuuden ohjata tekojaan saavuttaakseen syvällisemmän ymmärryksen asioista ja elääkseen tyytyväisinä. Hän ei viipyile naisten kurjan tilanteen kuvaamisessa vaan kritisoi ironisesti niitä, jotka väittävät naisia miehiä alempiarvoisiksi. Näin hän näyttäisi toteuttavan diskursiivisen aktin, joka muistuttaa jossakin määrin Nietzschen *Tragedian synnyssä* propagoimaa nöyristelyn ja ei-sanomisen hylkäämistä elämää affirmoivan asenteen ja kyllä-sanomisen hyväksi. Alter egonsa hän kyllä esittää naiivina ja nöyränä. Toisaalta kuvauksen monitasoisuus tekee ironian mahdolliseksi: lukijalle on selvää tekstin itsensä perusteella, että kirjoittaja on oppinut, ja siksi nöyryyspuhetta ja naiiviuden oletusta ei voida ottaa täysin vakavasti. Silti on huomattava, että Christine näyttää pitävän niin *Kirjassa naisten kaupungista* kuin esimerkiksi teoksessa *Le livre du corps de policie* nöyryyttä tärkeänä hyveenä.

Lukija jää näin välitilaan, tasapainoilemaan ”nöyryys on aitoa” ja ”nöyryys on epäaitoa” -positioiden välille. Tässä mielessä Christinen ajattelussa voidaan ajatella ilmenevän niitä ironian piirteitä, joita romantikot ja Kierkegaard korostivat. Hierarkkisten ihmissuhteiden lisäksi myös kysymys uskonnosta asettuu tähän epävarmaan tilaan: alter ego on uskonnollinen, mutta esittää näkemyksiä, joita voitaisiin pitää harhaoppisina. Christine itse näyttäisi tiedostavan ironisen kerronnan luonteen, sillä antifraasia koskevassa kohdassa Järki sanoo: ”Saattaa myös olla, että Matheolukseksi itseään kutsuva mies ymmärsi asian tällä tavalla [eli antifraasin mukaisesti], sillä kirjassa on monia kohtia, jotka kirjaimellisesti otettuina olisivat täysin kerettiläisiä.”[57]

Näistä seikoista huolimatta en väitä, etteikö Christinen ajattelussa saattaisi olla vahvasti konservatiivisia juonteita. Tarinan loppu suosittelee naisille kuuliaisuutta miehiään kohtaan, olivatpa nämä ”hyviä ja hienotunteisia” tai ”petollisia ja alhaisia”, ja esimerkiksi teoksessa *Le livre du corps de policie* Christine suosittelee alamaisia olemaan kuuliaisia hallitsijoille[58]. Väitteille Christinen omista poliittisista kannoista tulisikin etsiä tukea niistä hänen teksteistään, jotka eivät hyödynnä ironiaa yhtä laajasti kuin *Kirja naisten kaupungista*.

Kyllä-sanominen, rooleilla leikittely ja niiden ympäri kääntäminen, pelkästään naisten kansoittaman universumin luominen, ironia – kaikki nämä ovat epäsuoran filosofian välineitä, joita Christine käyttelee taitavasti luodakseen tilaa lukijoidensa mielikuvitukselle. Nämä välineet ovat osittain samoja ja osittain erilaisia kuin Christineä runsaat 400 vuotta myöhemmin kirjoittaneiden Kierkegaardin ja Nietzschen teksteissä. Yhtä kaikki *Kirja naisten kaupungista* osoittaa ne moninaiset mahdollisuudet, joita epäsuoraan filosofoimiseen liittyy.

Kuvallisuus

Taiteista keinoja ammentavalle filosofialle on tyypillistä myös eräänlainen kuvallisuus. *Kirja naisten kaupungista* luo välillä hyvinkin herkkiä ja kuvallisesti vaikuttavia kohtauksia ja tuo toisaalta esiin kuvasymboleita: kertomuksen Christine tutkijankammiossaan kyyneleet silmissä, kolmen kruunupäisen naisen ilmestyminen, symboliset esineet, joita he kantavat mukanaan eli Järjen peili, Oikeamielisyyden viivain ja Oikeudenmukaisuuden mittakuppi, kuvaus linnoitetun kaupungin eri osista ja siihen kutsutuista asukkaista. Samalla tavalla Moren *Utopia*, joka ei toki tavoittele samanlaista runollista vaikutelmaa kuin *Kirja naisten kaupungista*, luo kuitenkin kuvitteellisen maailman kertoessaan Utopian saaresta asukkaineen, näiden vaatteista ja tavoista. Vastaavasti Nietzschen Zarathustra johdattaa lukijaa vuorille, torille, luolaan ja ulos luolasta. Hän kohtaa nuorallatanssijan, lintuja ja leijonan.

Kuvallisia keinoja käyttävä filosofia pystyy niin halutessaan tarjoamaan lukijalle myös paikan mihin mennä pohtiessaan filosofin esittämiä ajatuksia: linnoitettuun kaupunkiin, saarelle, vuoristoon. Esitetyt väittämät eivät ole tällöin puhtaasti abstrakteja vaan ne sijoittuvat tilaan, aikaan ja henkilöhahmojen välisiin keskusteluihin.

Kuvallisuus tai muutkaan epäsuoran filosofian keinot eivät kuitenkaan väistämättä johda tilanteeseen, jossa lukija vapautuisi itsenäiseen ajatteluprosessiin. On täysin mahdollista käyttää näitä keinoja myös propagandistisessa hengessä, ja teoksiin jäävä moniselitteisyys voi johtaa hyvinkin kyseenalaisiin tulkintoihin, kuten esimerkiksi Nietzschen *Näin puhui Zarathustra* -teoksen kohdalla tunnetusti kävi, kun teos alettiin nähdä antisemitistisenä ja natsismia enteilevänä[59].

Kuten jo edellä esitin, myös Moren *Utopia*n kohdalla on ollut epäselvää, missä määrin hän itse kannatti kyseisen valtion periaatteita, ottaahan hänen kirjallinen alter egonsa teoksen lopussa etäisyyttä Utopian toimintaperiaatteisiin: ”Mieleeni tuli kyllä nyt monta kohtaa, joissa tuon kansan tavat ja lait näyttivät vallan järjettömiltä.” Toisaalta alter ego toteaa: ”[M]yönnän silti, että Utopian valtiossa on hyvin paljon sellaista mitä soisin näkeväni myös meikäläisissä valtioissa, vaikken sitä juuri uskallakaan toivoa.” Tarkoittaako hän tällä uskonnonvapautta, kuusituntista työpäivää vaiko kenties yksityisen omistuksen puuttumista, jää avoimeksi. Toisaalta juuri tämä avoimuus tarjoaa lukijalle hedelmällisen tilan pohtia näiden ratkaisujen toimivuutta.

Mikä on mahdollista?

Tutkittaessa filosofian mahdollisuuksia sen historiasta käsin käy ilmeiseksi, että taiteen keinoista ammentava, epäsuoraksi kutsumani filosofia voi toimia monin eri tavoin. Se voi leikitellä roolien nurinkääntämisellä ja ironialla kuten Christinen *Kirja naisten kaupungista*. Se voi yrittää vakuuttaa lukijaa kirjoittajan omien näkemysten oikeutuksesta tai jättää filosofisen pohdinnan tai keskustelun lopputuloksen avoimeksi, kuten käy joissakin

Platonin dialogeissa ja Moren *Utopiassa*. Se voi samaan hengenvetoon yhtäältä profetoida ja moralisoida ja toisaalta vaatia lukijaa kyseenalaistamaan kirjoittajan vaikutuspyrkimykset, kuten Nietzschen *Ecce homo* ja *Näin puhui Zarathustra* tekevät. Se voi edetä verraten vakavassa hengessä, mutta se voi käyttää myös huumorin keinoja. Huumorin funktio voi olla monenlainen sekin: naurunalaiseksi saattaminen, oman kannan puolustaminen ironian keinoin ja ajattelun tilan avaaminen esittämällä erilaiset näkemykset pikemminkin mahdollisina kuin kiveen hakattuina.

Oman aikamme kannalta pitäisin olennaisena juuri epäsuoran filosofoimisen avaamaa oleilua mahdollisuuksien ulottuvuudessa. Myös akateemisemmin ja argumentatiivisemmin suuntautunut filosofia voi luoda tätä mahdollisuuksien ulottuvuutta – se voi avata uusia ajattelureittejä ja esittää uusia kysymyksiä. Epäsuoran filosofian ansiona on kuitenkin, että se ottaa omassa ilmaisussaan huomioon ihmisen kokonaisuudessaan, ei vain järjellisenä vaan myös tuntevana, ruumiillisena ja mielikuvitusta käyttävänä olentona.

Vaikka epäsuoran filosofian harjoittaminen ja lukeminen eivät varmasti riitä parantamaan kaikkia totuuden jälkeiseksi kutsutun aikamme yhteiskunnallisia ja tiedollisia ongelmia, se voi vähintäänkin osallistua aaltoon, joka vie pois mielipiteiden pikaisen omaksumisen ja levittämisen kiihkeästä syklistä ja yhteiskunnallisesta polarisaatiosta kohti humaanimpaa ja filosofisempaa kanssakäymistä. Ehkä velvollisuutemme filosofeina ja maapallon asukkaina onkin ajatella tällaisen aallon mahdollisuutta silloinkin, kun siihen siirtyminen on kaikkea muuta kuin selvää.

Viitteet

1 Kiitän Martta Heikkilää, Lauri Jänttiä, Irina Poleshchukia, Milla Rantasta, Katarina Sjöblomia ja Jaakko Vuorta heidän kommenteistaan ja kysymyksistään esitellessäni tämän artikkelin varhaisempaa versiota Post/Phenomenological Circle -seminaarissamme 7.2.2023 Helsingissä. Lisäksi kiitän Janne Kylliäistä Kierkegaardin filosofiaa ja erityisesti ”epäsuoran kommunikaation” käsitettä koskevista keskusteluistamme, jotka edelsivät ”Kokeellinen ajattelu” -työpajaa Helsingissä joulukuussa 2021 ja auttoivat minua ymmärtämään Kierkegaardin filosofiaa uudesta näkökulmasta. Asiantuntevien ja paneutuneiden vertaisarvioijien ansiosta sain syvennettyä Søren Kierkegaardia ja Christineä koskevien osuuksien historiallista taustaa. Taloudellisesti artikkelin kirjoittamisen ja sen edellyttämän tutkimuksen mahdollisti Koneen Säätiön tuki hankkeelle ”Epäsuora filosofia vastarinnan muotona” (harmaa.org/fi).

2 Ks. More 1971, Maczelca 2014, 102 ja Kierkegaard 1998.

3 More 1971, 64.

4 *Utopia*n suomentaja Marja Itkonen-Kaila toteaa loppuviitteissään, että Hythlodaeus voitaisiin suomentaa väljästi ”tyhjänpuhujaksi” (More 1972, 175n5). Kyseinen nimi on sekin monitulkintainen. Hythlodaeus esittää terävää kritiikkiä Englannin hallintojärjestelmää kohtaan ja kertoo utopialaisten ratkaisuista hyvän yhteiskunnan luomiseksi, mutta miksi More leimaa hänet tyhjänpuhujaksi? Onko tarkoituksena ottaa aatteellisesti etäisyyttä Hythlodaeuksen väittämiin vaiko pelkästään suojautua mahdolliselta kritiikiltä?

5 Caudle 1970, 168; Engeman 1982.

6 Esim. Morgan 1946.

7 Aristoteles kirjoittaa usein siteeratussa osuudessa *Nikomakhoksen etiikkaa* (2012, 196: 1177a–b): ”[N]autinnollisinta hyveen mukaisista toiminnoista on tunnetusti viisauden harjoitus. Filosofia näyttää tarjoavan hämmästyttäviä nautintoja, mitä tulee niiden puhtauteen ja pysyvyyteen […]. [Mietiskelystä] ei synny mitään muuta mietiskelyn ohella, kun taas käytännön toimista saadaan tuloksena itse toiminnan lisäksi enemmän tai vähemmän jotakin muutakin.”

8 Ks. Sweeney 2002.

9 Norman 2002.

10 Nietzsche 2007, 17.

11 Nietzsche 2018a.

12 Torsti Lehtinen kääntää Kierkegaardin ilmaisun *indirecte Meddelelse* ”epäsuoraksi tiedottamiseksi” teoksessa *Päättävä epätieteellinen jälkikirjoitus* (Kierkegaard 1998), kun taas Janne Kylliäinen suomentaa termin ”epäsuoraksi kommunikaatioksi” *Filosofisissa muruissa* (Kierkegaard 2004).

13 Ks. Turnbull 2009, 15.

14 Kierkegaard 2004, 12–14.

15 Tässä artikkelissa viittaan englanninkieliseen käännökseen *The Concept of Irony, with Continual Reference to Socrates / Notes of Schelling's Berlin Lectures* (Kierkegaard 1989).

16 Airaksinen 2021.

17 Kierkegaard 1989, 152.

18 Evans 1987, 179. Oma suomennokseni.

19 Kierkegaard 1999, 99.

20 Turnbull 2009, 16. Oma suomennokseni.

21 Kierkegaard 1999. Schlegelin ajattelusta ks. esim. Frank 2004, 177–219.

22 Schlegel 1971, 155–156:108. Oma suomennokseni.

23 Schlegel 1971, 148: 42.

24 Sama.

25 Turnbull 2009.

26 Beauvoir 2011, 31–32. Beauvoirin mukaan myös Sartren filosofiassa ajatus olemassaolon moniselitteisyydestä on keskeinen (Beauvoir 2011, 34).

27 Ks. Weiss 2014.

28 Björk 2008.

29 Beauvoir 2007a, 94.

30 Sama, 104.

31 Tekstissä ”Kokemuksistani kirjailijana” Beauvoir toteaa kirjoittavansa esseitä silloin, kun hänellä on jostakin asiasta selkeä näkemys: ”Silloin esitän väitteeni niin selkeinä ja yleispätevinä kuin ne ovat mielessänikin.” (Beauvoir 2007b, 111.)

32 Beauvoir 2007a, 100–101.

33 Sama. Beauvoirin näkemystä filosofian luonteesta ja hänen haluttomuuttaan julistautua filosofiksi on tulkittu monin eri tavoin, ja esimerkiksi Björk katsoo Beauvoirin kannattaneen systeeminrakentamisesta poikkeavaa filosofoimisen tapaa ja pitäneen kaunokirjallisuutta yhtenä mahdollisena filosofoimisen tapana. Huolimatta siitä, että Beauvoir analysoi monin tavoin kaunokirjallisen ilmaisun ja filosofian välistä suhdetta, katsoisin itse, ettei hän luo varsinaista teoriaa siitä vaan palaa aiheeseen aina hieman eri näkökulmasta.

34 Sartren ja Beauvoirin käyttämää termiä *mauvaise foi* on suomennettu monin eri tavoin. Sanakirjat antavat ilmaisulle merkitykseksi ”vilpillisyys” ja ”epärehellisyys”. Sartre viittaa käsitteellä *mauvaise foi* eksistenssin kaksinaisen luonteen

(transsendenssi–faktisuus) kieltämiseen: ihminen joko kieltää transsendenssinsa (eli oman kykynsä tehdä valintoja ja ylittää annettu) tai faktisuutensa (eli sidoksensa elämäänsä jäsentäviin tosiseikkoihin ja jo tehtyihin valintoihin) (2001, 89–106). Itse olen kääntänyt termin yleensä ilmaisuilla ”itsepetos” ja ”vilpillisyys”, kun taas esimerkiksi Esa Saarinen käyttää *Sartre*-teoksessaan (1983) suoraa käännöstä ”huono usko” (ks. myös Ruonakoski 2022, 80–81). Paras kuulemani argumentti suoran käännöksen puolesta on, että kyse on nimenomaan eräänlaisesta uskosta, ei pelkästä vilpillisyydestä. Lisäksi ”huonon uskon” puolesta voisi puhua sen erottautuminen filosofiseksi termiksi paremmin kuin ilmaisun *mauvaise foi* tilannekohtainen kääntäminen ”itsepetokseksi” tai ”vilpillisyydeksi”. Kiitän vertaisarvioijaa ehdotuksesta ”eksistentiaalinen itsepetos”, joka niin ikään säilyttää ilmaisun *mauvaise foi* terminologisen erityisluonteen.

35 Christinen tekstien stylometrisestä analyysistä ks. Richards, Wrisley & Dulac 2016.

36 Esim. De la Croix & Vitale 2023.

37 Mielenkiintoinen vertailukohta löytyy Niccolò Macchiavellin *Ruhtinaasta* (*Il principe*, 1532), joka pintatasollaan on hallitsijoitten käyttöön kirjoitettu ohjekirja.

38 Ks. esim. Ruonakoski 2023, 34–41.

39 Sigonio 1596, 135, 144, 149; ref. Burke 1989, 3. Montaignen esseiden nykylukijalle voi tulla yllätyksenä, että jotkut tutkijat pitävät häntä uudenlaisen dialogimuodon keksijänä. Anders Toftgaardin mukaan tämä genre operoi dialogin ja monologin puolivälissä omaksuen keskustelevan sävyn ja osoittaen sanansa suoraan lukijalle. Tarkoituksena on tällöin saada lukija mukaan dialogiin kirjoittajan kanssa. (Toftgaard 2010.) Tätä filosofointimuotoa on kiinnostavaa verrata 1700-luvun lopulla vaikuttaneen filosofi Catharine Macaulayn *Kasvatusta koskeviin kirjeisiin* (1790) jotka on muodollisesti osoitettu Hortensialle, Rooman myöhäistasavallan aikana eläneelle taitavalle puhujalle (Macaulay 2021).

40 Burke 1989, 3; Ferreras 1985.

41 Kate Langdon Forham kuvaa teoksen *Kirja naisten kaupungista* tehtäväksi naisten puolustamisen ja *opettamisen* (2007, xvii). Nähdäkseni onkin olennaista huomata, ettei Christine tyydy kritisoimaan naisiin vihamielisesti suhtautuvia kirjoittajia vaan hän pyrkii myös opastamaan naisia hyvään elämään, jonka ehtona on siveellisyys.

42 Tekijyyden hajoamisesta osiin ks. Booth 1983.

43 Christine 2021, 35–36. Matheoluksen kirja on pitkälti lista ”naisellisista paheista”.

44 Christine 2021, 38.

45 Christine 2021, 47.

46 Christine 2021, 52–53.

47 Platon 1999, 116–129.

48 Teokseen *Miesvaltaa murtamassa* (Reuter toim. 2021) tekemäni osittainen suomennos *Kirjasta naisten kaupungista* sisältää vain pienen osan näistä esimerkeistä. Martina Reuterin valitsema kokonaisuus valottaa filosofisesti ja retorisesti erityisen kiinnostavia piirteitä kyseisessä teoksessa, mutta on totta, että teoksen kuuluminen niin sanottuun peili-tyylilajiin ei tule samalla tavalla näkyviin kuin alkuteoksessa. Keskiaikaiset peili-teokset kuvaavat esikuvia, joiden mukaan ihminen voi pyrkiä kohti hyvää elämää. Näin myös *Kirja naisten kaupungista* toistaa suuren joukon tarinoita, joissa kuvataan ansioituneita naisia. Kate Langdon Forham on huomauttanut, että vaikka nykylukijan näkökulmasta moninaiset kuvaukset esimerkillisistä yksilöistä voivat vaikuttaa turhilta, keskiajan yleisön kannalta ne olivat keskeisin osa kyseiseen tyylilajiin kuuluvia teoksia. Teoksia luettiin usein ääneen, ja kuulijat toivoivat kuulevansa tarinan, joka olisi sekä seikkailurikas että opettavainen. Tähän tarpeeseen esimerkkien kuvaukset vastasivat. (Langdon-Forham 2007, xix.)

49 Christine 2021, 39.

50 Christine 2021, 17.

51 Sukupuolen esittämistä uskonnollisissa kuvissa tutkinut Stefanie Schäfer-Bossert on esittänyt, että siinä missä esimerkiksi Raamattu-kuvituksissa historialliset hahmot ovat pitkälti miehiä, allegoriset hyveet on kuvattu voimakkaina naishahmoina. Hänen mukaansa tämä perinne katkesi protestanttisessa kristillisyydessä vasta 1700- ja 1800-luvuilla, jolloin teologit alkoivat propagoida epäsäädyllisinä pitämiään naishahmoja vastaan. Naisen esittäminen uskonnollisissa konteksteissa piti seurata vallitsevia sosiaalisia normeja, jotka koskivat todellisia naisia, ja transsendenssin ulottuvuus katosi kuvista. (Schäfer-Bossert 2007.)

52 *Le roman de la Rose* on kirjoitettu kahdessa eri vaiheessa. Ensimmäisen osan (1230) kirjoitti Guillaume de Lorris ja toisen osan (1275) Jean le Meun.

53 Ks. esim. Christine 2007, 5 ja 68; 1967, 59–60 ja 176. Käytännöllinen viisaus ja kohtuullisuus ovat Aristoteleen *Nikomakhoksen etiikassa* mainitsemia hyveitä, jotka voivat johtaa kokonaisuudessaan onnellisena pidettävään elämään (2012, 58–59, 112–115).

54 Naisille Christinen kirjoittamista teoksista kuitenkin mainittakoon *Le livre de trois vertus* (1405/1989), joka jatkaa käytännöllisemmällä tasolla teoksen *Kirja naisten kaupungista* teemoja ja hyödyntää samoja hahmoja. Omaelämänkerrallisessa allegoriassaan *L'avision de Christine* (Christinen näky, 1405) Christine hyödyntää allegorisia naishahmoja *dame Oppinion* (rouva Mielipide) ja *dame Philosophie* (rouva Filosofia). Ks. myös Paakkinen 2016, 127–131 sekä Beaulieu 1998.

55 Ferrante 1999, 6–7. Naisten kahtalaisesta asemasta filosofiassa ks. Ruonakoski 2023, 87.

56 Ks. McGrady 2012, 155–160; Christine & Hult 2010, 50–51.

57 Christine 2021, 39.

58 Christine 2021, 72; 2007, 91; Rigby 2013, 16–17.

59 Nietzshe vastusti antisemitismiä, mikä käy ilmi esimerkiksi teoksista *Näin puhui Zarathustra*, *Antikristus* (1895/1995a) sekä ”Nietzsche contra Wagner”, jossa hän kirjoittaa: ”Saksaan palattuaan Wagner alentui askel askeleelta kaikkeen, mitä minä halveksin – jopa antisemitismiin.” (Nietzsche 2018b, 75.) On myös huomattava, että Nietzsche kritisoi rajusti saksalaista kulttuuria ja ihaili ennen kaikkea antiikin maailmaa. Silti on vaikea kieltää, etteivätkö moraalin de(kon)struktio sellaisena kuin Nietzsche esittää sen monissa teoksissaan (ks. erityisesti *Menschliches, Allzumenschliches* 1878 sekä postuumisti julkaistu *Der Wille zur Macht*, Tahto valtaan 1901/1964) ja siihen niveltyvä ajatus, että uuden luominen edellyttää kovuutta, sekä unelma ”korkeammasta ihmisestä” resonoisi joidenkin kansallissosialismin piirteiden kanssa.

Kirjallisuus

Airaksinen, Timo, Socratic Irony and Argumentation. *Argumentation* 36, 2021, 85–100.

Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka* (Ēthika Nikomakheia, 300-l. eaa.). Suom. Simo Knuuttila. Gaudeamus, Helsinki 2012.

Beaulieu, Jean-Philippe, *L'Avision Christine* ou la tentation autobiographique. *Littératures* no. 18, 1998, 15–30.

Beauvoir, Simone de, Kirjallisuus ja metafysiikka (Littérature et métaphysique, 1946). Teoksessa *Onko Sade poltettava? ja muita esseitä*. Toim. Sara Heinämaa & Erika Ruonakoski. Suom. Erika Ruonakoski. WSOY, Helsinki 2007a, 93–105.

Beauvoir, Simone de, Kokemuksistani kirjailijana (Mon expérience d'écrivain, 1979). Teoksessa *Onko Sade poltettava? ja muita esseitä*. Toim. Sara Heinämaa & Erika Ruonakoski. Suom. Erika Ruonakoski.

WSOY, Helsinki 2007b, 107–132.
Beauvoir, Simone de, *Moniselitteisyyden etiikka*. (Pour une morale de l'ambiguïté, 1947.) Suom. Erika Ruonakoski. Tutkijaliitto, Helsinki 2011.
Björk, Ulrika, *Poetics of Subjectivity. Existence and Expressivity in Simone de Beauvoir's Philosophy*. Department of Philosophy and Department of Social and Moral Philosophy, Helsinki 2008.
Booth, Wayne C., *The Rhetoric of Fiction*. University of Chicago Press, Chicago (IL) 1983.
Burke, Peter, The Renaissance Dialogue. *Renaissance Studies*. Vol. 3, No. 1, 1989, 1–12.
Caudle, Mildred Witt, Sir Thomas More's 'Utopia'. Origins and Purposes. *Social Science*. Vol. 45, No. 3, 1970, 163–169.
Christine de Pizan, *Le livre du corps de policie*. É*dition critique.* Toim. Robert H. Lucas. Librairie Droz, Genève 1967.
Christine de Pizan, *Le livre de trois vertus.* É*dition critique*. Toim. Eric Hicks & Charity Cannon Willard. Champion, Paris 1989.
Christine de Pizan, *The Book of the Body Politic* (Le livre du corps de policie, 1406–1407). Toim. & kääntt. Kate Langdon Forham. Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2007.
Christine de Pizan, *Kirja naisten kaupungista* (Le livre de la cité des dames, 1405), lyhentäen käännetty teokseen *Miesvaltaa murtamassa: varhaisten feministien filosofisia kirjoituksia*, toim. Martina Reuter. Suom. Erika Ruonakoski. Gaudeamus, Helsinki 2021, 35–73.
Christine de Pizan & Hult, David F., *Debate of the Romance of the Rose*. University of Chicago Press, Chicago (IL) 2010.
De la Croix, David & Vitale, Mara, Women in European Academia before 1800. Religion, Marriage, and Human Capital. *European Review of Economic History* heac023 2023. Verkossa doi.org/10.1093/ereh/heac023.
Engeman, Thomas S., Hythloday's Utopia and More's England. An Interpretation of Thomas More's Utopia. *The Journal of Politics*. Vol 44, No. 1, 1982, 131–149.
Evans, C. Stephen, Kierkegaard's View of Humor. Must Christians Always Be Solemn? *Faith and Philosophy. Journal of the Society of Christian Philosophers*. Vol. 4, No. 2, 1987, 176–186.
Ferrante, Joan M., *To the Glory of Her Sex. Women's Roles in the Compositions of Medieval Texts*. Indiana University Press, Bloomington 1997.
Frank, Manfred, *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism* (Unändliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik, 1998). Kääntt. Elizabeth Millán-Zaibert. State University of New York, Albany (NY) 2004.
Kierkegaard, Søren, *The Concept of Irony, with Continual Reference to Socrates / Notes of Schelling's Berlin Lectures* (Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates, 1841). Toim. ja kääntt. Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton University, Princeton (NJ) 1989.
Kierkegaard, Søren, *Päättävä epätieteellinen jälkikirjoitus filosofian muruihin. Mimeettis-pateettis-dialektinen kehitelmä, eksistentiaalinen kirjoitelma. Kirjoittanut Johannes Climacus*. (Afsluttende uvidenskapbelig Efterskrif til de philosophiske Smuler. Mimisk-pathetisk-dialetisk Sammenskrift, existentielt Indlaeg af Johannes Climacus, 1846.) Suom. Torsti Lehtinen. Porvoo, WSOY 1998.
Kierkegaard, Søren, *Filosofisia muruja* (Philosophiske Smuler). Suom. Janne Kylliäinen. Summa, Helsinki 2004.
Langdon-Forham, Kate, Introduction. Teoksessa Christine de Pizan, *The Book of the Body Politic*. Toim. & kääntt. Kate Langdon-Forham. Cambridge University, Cambridge (UK) 2007, xiii–xxiv.
Macaulay, Catharine, *Kasvatusta koskevia kirjeitä* (Letters on Education, 1790), lyhentäen käännetty teokseen *Miesvaltaa murtamassa: varhaisten feministien filosofisia kirjoituksia*, toim. Martina Reuter. Suom. Erika Ruonakoski. Gaudeamus, Helsinki 2021.
McGrady, Deborah, Reading for Authority. Portraits of Christine de Pizan and her Authors. Teoksessa *Author, Reader, Book. Medieval Authorship in Theory and Practice*. Toim. Stephen Partridge & Erik Kwakkel. University of Toronto Press, Toronto 2012, 154–177.
Maczelca, Csaba, "Sermo, Colloquium, Decorum: The Dialogic Roots of Sir Thomas More's *Utopia*". *A Quarterly Journal of Short Articles, Notes, and Reviews*. Vol. 27, No. 3, 2014, 97–104.
More, Thomas, *Utopia*. (De optimo statu reipublicae deque nova insula Utopia, 1516.) Suom. Marja Itkonen-Kaila. WSOY, Porvoo 1971.
Morgan, Artur E., *Nowhere Was Somewhere. How History Makes Utopias and How Utopias Make History*. University of North Carolina Press, Chapel Hill, North Carolina 1946.
Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke in zwölf Bänden. Band IX Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte* (1901). Stuttgart, Alfred Kröner Verlag 1964.
Nietzsche, Friedrich, *Antikristus* (Der Antichrist, 1895). Suom. Aarni Kouta. Helsinki, Unio mystica 1995a.
Nietzsche, Friedrich, *Ecce homo. Miten tulee siksi mitä on* (Ecce homo. Wie man wird was man ist, 1908). Suom. Antti Kuparinen. Summa, Helsinki 2002.
Nietzsche, Friedrich, *Tragedian synty* (Die Geburt der Tragödie 1872). Suom. Jarkko S. Tuusvuori. Eurooppalaisen filosofian seura, Tampere 2007.
Nietzsche, Friedrich, *Näin puhui Zarathustra. Kirja kaikille eikä kenellekään* (Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und keinen, 1883). Suom. Jari Tammi. Pikku-idis, Helsinki 2008.
Nietzsche, Friedrich, *Dionysos-dityrambit & Hulluuskirjeet* (Dionysos-Dithyramben, 1891). Suom. Risto Korkea-aho. Helsinki, BoD 2018a.
Nietzsche, Friedrich, *Nietzsche contra Wagner. Psykologin akteja* (Nietzsche contra Wagner. Aktenstücke eines Psykologen, 1889). Teoksessa *Wagnerin tapaus & Nietzsche contra Wagner*. Suom. Risto Korkea-aho. BoD, Helsinki 2018b, 53–84.
Norman, Judith, Nietzsche and Early Romanticism. *Journal of the History of Ideas* Vol. 63, No. 3, 2002, 502–519.
Platon, *Pidot*. Teoksessa Teokset *III*. Toim. Holger Thesleff. Suom. Marianna Tyni. Otava, Helsinki 1999, 81–141.
Paakkinen, Ilse, *Gender and Defence of Women in Christine de Pizan's Thought*. University of Helsinki, Helsinki 2016.
Richards, Earl Jeffrey, Wrisley, David Joseph & Dulac, Liliane, The Different Styles of Christine de Pizan. An Initial Stylometric Analysis. *Le Moyen Francais*, Vol. 78–79, 2016, 187–206.
Rigby, Stephen H., The Body Politic in the Social and Political Thought of Christine de Pizan. *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, Varia, 12.3.2013.
Ruonakoski, Erika, *Sisters of the Brotherhood. Alienation and Inclusion in Learning Philosophy*. Springer, Cham 2023. Verkossa doi.org/10.1007/978-3-031-16670-9.
Ruonakoski, Erika, Ajallisuus ja rationaalisuus COVID-19-pandemian vaiheissa. *Ajatus* 79, 2022, 73–102.
Saarinen, Esa, *Sartre. Pelon, inhon ja valinnan filosofia*. Fanzine, Tampere 1983.
Schlegel, Friedrich, *Friedrich Schlegels Lucinde and the Fragments* (Lucinde, 1799, Kritische Fragmente, 1797 ja "Athenaeums"-Fragmente, 1797–1798). Kääntt. Peter Firchow. University of Minnesota Press, Minneapolis 1971.
Schäfer-Bossert, Stefanie. The Representation of Women in Religious Art and Imagery Discontinuities in "Female Virtues". Teoksessa *Gender in Transition: Discourses and Practice in German-Speaking Europe, 1750–1830*. University of Michigan, Ann Arbor 2007, 137–156.
Sweeney, Eileen, Literary Forms of Medieval Philosophy. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2019 Edition, toim. Edward N. Zalta. Verkossa: plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/medieval-literary/.
Toftgaard, Anders. Monologue à plusieurs voix. Montaigne et le dialogue. *Revue romane.* Vol. 45, no. 2, 2010, 275–295.
Turnbull, Jamie, Kierkegaard, Indirect Communication, and Ambiguity, *The Heythrop Journal* 2009, 13–22.
Weiss, Gale, Ambiguity. Teoksessa *Merleau-Ponty. Key Concepts*. Toim. Rosalyn Diprose & Jack Reynolds. London, Routledge 2014, 132–141.

Paulliina Mäkelä, *Oculotopia II* (2022), kyiykynä paperille. 25 × 21 cm. Kuva: Paulliina Mäkelä.